



Theologische Handreichung und Informationen

für Lehre und Praxis lutherischer Kirche

*Herausgegeben vom Dozentenkollegium des
Lutherischen Theologischen
Seminars Leipzig*

6. Jahrgang • 1988/1

Inhalt:

Die schöne Passionspredigt des Jesaja (Martin Luther)

Hans Möller: Der Krieger wird Harfenspieler

- Umschau:
- Historisch-kritische Methode vor einem Trümmerfeld (G. Herrmann)
 - Grenzen der Veränderung in der Kirche (C. Peterson)
-

Die schöne Passionspredigt des Jesaja

”Fürwahr, er trug unsere Krankheit, und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der von Gott geplagt und geschwächt wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet, und um unserer Sünden willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, durch seine Wunden sind wir geheilt.”

Das laß dir eine schöne und rechte tröstliche Passionspredigt sein, die wohl ins Neue Testament passen würde, und so deutlich gesetzt und geredet ist, daß ein Apostel nicht besser reden könnte. Denn daß Christus geplagt, geschwächt, verwundet und zerschlagen wird, das geschieht – spricht er – darum, daß er sich für uns hat hingegeben, und hat unsere Krankheiten und Schmerzen auf sich geladen, auf daß er uns Frieden schaffe und wir geheilt würden. Es macht der liebe Prophet aus dem Herrn Christus einen Arzt, und lehrt uns, wenn wir Frieden haben und geheilt werden wollen, daß wir solches nirgends als bei dem Herrn Christus suchen sollen; der hat eine Arznei, die heißt nicht: gute Werke tun, Almosen geben, fasten, beten; sondern für uns leiden, für uns verwundet werden, für uns zerschlagen werden, die Strafe für uns tragen.

Darum, wenn du in der (Passions–)Geschichte hörst, wie jämmerlich Juden und Heiden mit deinem lieben Herrn Christus umgegangen sind, so schreib an jedes Stücklein (der Passionsgeschichte): Das ist um meinetwillen geschehen, daß ich eine Arznei hätte, durch die ich nicht von leiblicher Krankheit, sondern von der Sünde und dem ewigen Tod erlöst und geheilt bin. Dann gebraucht du die (Passions–)Geschichte und das Leiden Christi recht seliglich.

Martin Luther, Vom Nutzen des Leidens Christi, Predigt über Römer 5,8–11, aus: Hauspostille (nach Veit Dietrich), zitiert: Walch² 13a,338f

Der Krieger wird Harfenspieler

Vorausgreifender und nachholender Erzählstil in 1Sam. 16+17

1. Erzählstil im 1Sam 16–17 im Überblick

In den Samuelisbüchern gibt es viele eigenartige Beispiele eines besonderen Erzählstils. Anderswo habe ich die charakteristische Doppelerzählung erwähnt.¹ Hier möchte ich eine andere Erzähltechnik aufzeigen: Vorausgriff und Nachtrag in der Jugendgeschichte Davids.

1Sam. 17 berichtet von Davids Kampf gegen Goliath. Wie es dazu kam, und wie er verlief, wird in V. 1–54 fortlaufend erzählt. In V. 41 ist davon die Rede, daß David dem Philister entgegengeht. V. 55 greift auf diesen Zeitpunkt zurück: "Als Saul David dem Philister entgegengesehen sah." Deutlich liegt auch das in V. 57 Erwähnte, daß David das Haupt des Philister in seiner Hand hatte, zeitlich vor dem, was in V. 54 gesagt wird, daß nämlich er das Haupt des Philister nach Jerusalem brachte. Während also V. 41–54 vom Fortgang der Ereignisse berichten, blendet V. 55–58 zeitlich zurück. Also: V. 41–54 greift dem in V. 55–58 Erzählten voraus, oder umgekehrt: V. 55–58 holt einen Zug des Geschehens nach, der wichtig ist, aber zwischen V.40 und 41 den fortlaufenden Erzählungsfaden zerschnitten hätte.

Ebenso blendet 1Sam. 18,6 "Als David zurückkam vom Sieg über den Philister" auf 1Sam. 17,57 zurück. Der Wortlaut ist fast gleich, der einzige Unterschied: "*besub*" in 18,6 gegenüber "*kesub*" in 17,57 (aber auch hier bieten viele Handschriften: "*besub*"). Weshalb der revidierte Luthertext in 18,6 vom Sieg über die Philister spricht, statt wie in 17,57 vom Sieg über den Philister, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls ist dem nicht zuzustimmen. Auch hier wieder eilt 18,1–5 dem Geschehen voraus und 18,6 knüpft an 17,57 an, um nun zu dem beginnenden Haß Sauls gegen David überzuleiten.

Im Neuen Testament ist ein Beispiel solcher Erzählweise Lk. 3,21f (die Taufe Jesu), das zeitlich vor Lk. 3,19 (die Gefangennahme des Täufers) einzuordnen ist. Oder: Der Eindruck, den das Wirken Jesu auf Herodes ausübt, veranlaßt den Matthäus, in 14, 3–12 nachträglich von der Gefangensetzung und vom Tod des Täufers zu berichten.

Noch manch anderes Beispiel aus der Bibel ließe sich anführen, um diese Erzählweise zu belegen. Auch außerhalb der Bibel kann man manches Beispiel dafür finden. Ich nenne zwei, die mir gerade unter die Hand kommen, Goethe und Ludwig Richter. Goethe in "Dichtung und Wahrheit": "...muß ich hier mit der Schilderung meines Geburtsortes vorgreifen".² Oder: "Keineswegs gedenke ich daher in diesen ersten Büchern meine Jugendgeschichte völlig abzuschließen, sondern ich werde vielmehr auch späterhin manchen Faden aufnehmen und fort-

¹ Hans Möller, Alttestamentliche Bibelkunde, Berlin EVA 1986, S. 118–120.

² Goethe, Auswahl in drei Bänden, 1949, S. 7.

leiten”.³ Ludwig Richter erzählt in seinen Lebenserinnerungen von der Ausführung eines Bild-Entwurfes ”Tal von Amalfi”, erwähnt einen damit zusammenhängenden Liebesdienst, den Schnorr ihm erwies, und schreibt dann: ”...doch ich kehre zu meinem Tal von Amalfi zurück”. Oder: ”Abermals bin ich der Zeit vorausgeeilt und kehre zur Erzählung häuslicher Erlebnisse zurück.”⁴

2. Ein weiteres alttestamentliches Beispiel: 2Mose 11,17f im Verhältnis zu 2Mose 10,28f

In 2Mose 10,28 verbietet der Pharao dem Mose in schärfster Form (bei Nichtbefolgen unter Androhung der Todesstrafe), noch einmal vor ihm zu erscheinen, und Mose antwortet, es auf den Wegzug auf Nimmerwiedersehen deutend: Wie du gesagt hast, ich werde dir nicht mehr vor die Augen kommen. In 11,4–8 befindet sich aber Mose doch noch wieder bei Pharao. Denn daß die Worte 11,4–8 an Pharao und seine Minister gerichtet sind, zeigen die Anreden ”daß ihr erkennt” (V. 7) und ”alle diese deine Großen” (V. 8). Daß der Pharao trotz 10,28 hernach in 12,31 wie in 10,24 Mose (diesmal mit Aaron) zu sich rufen läßt und ihn doch nicht tötet, erklärt sich aus der Schreckenssituation. Aber nach 10,28 und vor 12,31 noch eine von Mose gesuchte Audienz oder vom Pharao beordnete Zitation anzunehmen ist nicht angänig. Es ist also schwierig, nach 10,28 noch das Gespräch von 11,4–8 stattfinden zu lassen.

Manche Kommentare gehen über diese Schwierigkeit einfach hinweg. Damit ist sie aber nicht aus dem Weg geräumt. Joh. Weiß⁵ versetzt 10,28 zwischen 11,8 und 11,9. Hier wird die Schwierigkeit gesehen, aber durch einen willkürlichen Begriff in den Text behoben. A. Dillmann, B. D. Eerdmans und G. Beer⁶ lassen 11,4–8 die unmittelbare Fortsetzung von 10,28 sein und geben dies alles an J (angebliche Quelle ”Jahwist”) bzw. J². Dabei wird aber durch das Ausklammern von 11,1–5 die Einleitung von 11,4 (da sprach Mose) zu einer überflüssigen Wiederholung von dem ”Mose antwortete” in 10,29. M. Noth⁷ sagt, die Schlußbemerkung 11,8b (Mose ging vom Pharao in grimmigen Zorn) setze ein nochmaliges Gespräch mit dem Pharao voraus, das nach 10,28f bei J gar nicht möglich war, und meint, 11,7f müsse als ”ein unüberlegt ohne Rücksicht auf den Erzählungszusammenhang gemachter Zusatz” angesehen werden.

Sehr befriedigend sind diese Lösungsversuche nicht. Immerhin ist aus ihnen das aufzugreifen und beizubehalten, daß 11,8 und 10,29 zusammengehören. Selbst Noths Äußerungen sind ein Versuch, die Textaussagen, die er nicht in Einklang zu bringen vermag, wenigstens unter einen Hut zu bringen. Übrigens passen die

³ Hempels Klassikerausgabe, Goethes Werke, 2. Buch, S. 67.

⁴ Ludwig Richter, Lebenserinnerung eines deutschen Malers, Berlin EVA 1983 (2. Auflage der Neuausgabe 1982), S.137f und S.194

⁵ J. Weiß, Das Buch Exodus, 1911.

⁶ A. Dillmann, Kurzgefaßtes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Die Bücher Exodus und Leviticus, 3. Auflage 1897; B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien III, 1910; G. Beer, Handbuch zum Alten Testament 1,3, 1939.

⁷ M. Noth, Das Zweite Buch Mose, ATD 5, 1959.

Aussagen nur zeitlich nicht nacheinander, inhaltlich stimmen sie völlig überein: In beiden Versen äußert Mose die Gewißheit, daß es zur entgeltigen Entlassung kommen wird, und in beiden Versen spricht Mose in der Ich-Form und in der Du-Anrede.

Wie kommt Mose zu der Ansicht, daß nun endlich der Ausweg erfolgen wird? In 10,27 ist noch einmal knallhart gesagt, daß Pharao in seiner Verstocktheit das Volk nicht ziehen lassen will. Nun wird dieser Vers allerdings üblicherweise an P (angebliche Quelle "Priesterschrift") gegeben. Aber auch ohne diesen Vers ist das vorangegangene Zugeständnis des Pharao, Frauen und Kinder mit ihnen gehen zu lassen (10,24), für die Israeliten unannehmbar. Denn ohne Mitnahme des Viehs ist der Auszug nicht vollständig und wegen Fehlens von Opfertieren nicht durchführbar.

Die Einschränkung, daß das Vieh zurückbleiben soll, schiebt wieder den Riegel vor das Tor zur Freiheit. Daß Mose trotz dieser Auszugsverweigerung die Entlassungsgewißheit in 10,29 aufbringt und ausspricht, findet seine Erklärung in der Zusage Gottes 11,1: "Eine Plage noch will ich über den Pharao und Ägypten kommen lassen. Dann wird er euch von hier wegziehen lassen, und nicht nur das, sondern er wird euch von hier sogar vertreiben." Welche Plage das ist, wird dann in 11,4–7 gesagt, und dies Geschehen wird 11,8 zu der 10,29 angekündigt Entlassungen führen. Nachdem auch die 9. Plage nicht zur Freilassung des Volkes führte, sagt Mose in 11,4–7 die letzte Plage an. Dann wird das "ich werde dir nicht mehr vor die Augen kommen" (10,29) mit dem "ich werde ausziehen" (11,8) sich wirklichen. Diese beiden Worte gehören zu einunddemselben Auftritt und beenden die Aussprache, zu der Mose 10,24 vom Pharao gerufen wurde. 10,28 nimmt den Ausgang dieses Gesprächs vorweg. 11,1–3 fügt nachholend an, wieso Mose trotz Pharaos Weigerung auf vollständige und endgültige Entlassung rechnen kann. Mit 11,8 wird der Moment von 10,29 wieder erreicht.

Es liegt also vorausgreifender und nachholender Erzählungsstil vor, und damit lösen sich alle mit diesen beiden Stellen verknüpften Schwierigkeiten. Um zu dieser Lösung zu gelangen, muß man nur in 11,1 das plusquamperfektisch übersetzen (Der Herr hatte zu Mose gesprochen) und 11,1–3 an seiner vorfindlichen Stelle belassen. Es ist nicht hinter 11,4–8 zu versetzen und nicht einer anderen Quelle (E= angebliche Quelle "Elohist") zuzuweisen oder einem späteren Glossator [= einer, der Randbemerkungen macht) anzulasten. Indem 11,8 und 10,29 (aber diese ohne Versetzung an andere Stelle) in eins zu sehen sind, wird ihrer Zusammengehörigkeit Rechnung getragen und ein besonderes Zusammentreffen von Pharao und Mose, das nach 10,29 nicht möglich wäre, entfällt.

3. 1Samuel 17,55–58 im Verhältnis zu 1Samuel 16,18–23

Von jeher ist es als Schwierigkeit empfunden worden, daß Saul in 17,55–58 nicht weiß, wessen Sohn David ist, obwohl er 16,19 und 16,22 zu Isai Boten sandte, um David zu bekommen. Es mit allgemeiner Vergeßlichkeit zu erklären und zu entschuldigen, befriedigt nicht. In Kapitel 16 scheint es mehr auf David selbst anzukommen, dagegen wird in 17,55–58 nach Davids Vater gefragt. Der Goli-

athbesieger sollte ja Sauls Schwiegersohn werden und seines Vaters Haus sollte Lastenfreiheit erlangen (17,25). Aber eben in Kapitel 16 ist David mehrfach als Isais Sohn genannt und Saul bekannt geworden. So wurde auch hier als Lösungsvorschlag die Verteilung der beiden Stellen auf zwei verschiedene Quellen angeboten und angenommen. Die vatikanische Septuaginta durchhieb den gordischen Knoten dadurch, daß sie 17,12– 1.55–58; 18,1–5 wegließ. N. Schlögl und H. W. Hertzberg benutzen diese Weglassung als Stütze für die Annahme verschiedener Überlieferungsstränge.⁸ G. L. Archer sucht Sauls Frage nach Davids Herkunft (1Sam. 17,55f) von 1Sam. 14,52 her zu erklären: "Wo Saul einen tapferen und tüchtigen Mann sah, nahm er ihn in seinen Dienst." Da ihm David 1Sam. 16,8 als tapfer Mann und tüchtig zum Kampf empfohlen worden war, habe Saul gehofft, in Davids Familie noch mehr solche Leute für eine Elitetruppe zu finden.⁹ Aber: Die drei ältesten Brüder Davids waren ja schon als Soldaten bei Saul (1Sam. 17,13). Nun fällt allerdings auf, daß David in 16,18 als tapferer Mann und tüchtig zum Kampf beschrieben wird, während er doch 17,39 als ganz und gar nicht im Kriegshandwerk geübt erscheint. Seine Bezeichnung als "*gibbor chajil*" und "*is milchama*" ist erst nach seinem Sieg über Goliath verständlich. Demnach greift 16,14–23 über den Inhalt von Kapitel 17 hinaus.

Kapitel 16 hat folgenden Gedankengang: David wird zum König gesalbt. Damit kommt Gottes Geist über ihn. Von Saul aber zieht sich Gottes Geist zurück und ein böser Geist überkommt ihn. Daraufhin reden die Leute um Saul ihm zu, nach einer Beruhigung bringenden Harfenspieler zu suchen. Einer nennt David als empfehlenswertesten. Saul entspricht dieser Anregung und holt David zu sich, zunächst (16,21) vielleicht Probeweise und zeitweise, dann aber (16,22) für dauernd.

Dann wird in Kapitel 17 nachholend erzählt, wie Sauls Knechte dazu gekommen sind, David als "*gibbor chajil*" und "*is milchama*" zu beschreiben. Auch die Kennzeichnung "der Herr ist mit ihm" (16,18) mag auf dem "der Herr sei mit dir" von 17,37 beruhen. Ist aber Kapitel 17 sachlich und zeitlich vor 16,18 anzusetzen, dann ist nicht verwunderlich, daß Saul in 17,55–58 noch nichts über Davids Herkunft weiß.

Die Geschichte vom Goliathkampf mündet aus die Worte 18,1f:

"Als David aufgehört hatte, mit Saul zu reden, verband sich das Herz Jonathans mit dem Herzen Davids, und Jonathan gewann ihn lieb wie sein eigenes Herz. Und Saul nahm ihn an diesem Tage zu sich und ließ ihn nicht wieder in seines Vaters Haus zurückkehren": Mit Recht verweist die Anmerkung im revidierten Luthertext dazu auf Kapitel 16,22. Denn mit 18,2 wird der Zeitpunkt von 16,22 wieder erreicht: Saul sandte zu Isai und ließ ihm sagen: "Laß David mir dienen, denn er hat Gnade gefunden vor meinen Augen".

⁸ N. Schlögl, Die Bücher Samuelis (Kurzgefaßter Wissenschaftlicher Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten Testaments 1,8,1) 1904; H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, ATD 10,1956.

⁹ G. L. Archer, Encyclopedia of Bible Difficulties, 1982, S. 175.

Ist 18,2 mit 16,22 gleichzusetzen, so beschreibt 16,21 die vorangegangene Zeitspanne, in der David sich nur zeitweilig bei Saul aufhielt, zwischendurch aber ins Vaterhaus zurückkehrte.

4. 1Samuel 17,4f in neuer Sicht

Wie steht es nun aber mit 17,14f? Luther übersetzte ursprünglich: Als die drei Ältesten mit Saul in den Krieg zogen, ging David wiederum von Saul, daß er der Schafe seines Vaters hütete zu Bethlehem.“ Bei solcher Verknüpfung von Vers 14 und 15 erscheint es plausibel, daß David während des Feldzuges bei Saul abkömmlich war und wegen des Fehlens der drei ältesten Brüder fürs Schafehüten benötigt wurde. Aber um so übersetzen, müßten statt der Partizipien *holek wasab* Imperfeka mit *waw*-consecutivum stehen, also: *wajjeläk wajjassob*“ oder (wenn das ”wiederum“ ein *sub* = ”wiederholen“ voraussetzen soll) *wajjasob wajjeläk*“. E. Kautzsch¹⁰ übersetzt: ”David aber ging öfter von Saul hinweg heim.“ Er verknüpft Vers 15 nicht mit Vers 14b, löst sogar beide so sehr voneinander, daß er Vers 14b dem Redaktor [= späterer Bearbeiter] zuweist, und er gibt durch das Wörtchen ”öfter“ die Partizipialformen wieder. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß Vers 14b und Vers 15 durch das *achare sa’ul*“ sowie durch das *haleku*“ und das *holek*“ miteinander verknüpft sind. Auch ist zu fragen, ob die beiden Partizipien *holek wasb*“ so eng zu dem einen Begriff ”Heimgehen“ zusammenzufassen sind.

Im revidierten Luthertext (übrigens schon seit 1912) und in der revidierten Elberfelder Bibel (1985) lautet es: ”Und David ging ab und zu von Saul hinweg nach Bethlehem“. Ähnlich H. W. Hertzberg (im ATD): ”Die drei Ältesten waren ausgezogen, um Saul (Heeres)–Folge zu leisten, während David (ab und zu) von Saul heimkehrte.“ Hier ist das ”ab und zu“ unter die Lupe zu nehmen. Soll es, in zeitlichem Sinn verstanden, die Partizipialform wiedergeben, oder ist es mehr in räumlichem Sinn gemeint, wobei das ”ab“ dem *sab*“ und das ”zu“ dem *holek*“ entspreche? Sind die beiden Partizipien überhaupt so zu koppeln? *Halak*“ beschreibt in solchen Wortverbindungen das allmähliche, aber stetige Fortschreiten des Vorgangs, z.B. Gen. 8,3 das Versickern der Sintflutwasser oder 2Sam 3,1 das Zunehmen der Macht Davids und das Abnehmen der Macht von Sauls Sippe, vgl. Köhler–Baumgarten¹¹ *halak*“ qal Nr.4 und 5. Aber: ”David zog immer weiter von Saul weg nach Bethlehem“ oder ”David kam immer mehr von Saul nach Bethlehem hin“ ist sinnlos. Dann sind aber *holek*“ und *sab*“ voneinander zu trennen und gegeneinander abzusetzen wie das „*ober wasab*“ in Hes. 35,7; Sach. 7,14; 9,8. Ausgangspunkt des *holek*“ ist also Bethlehem und Zweck des Hinwanderns ist nicht Harfendienst bei Saul, sondern er besucht von Hause aus seine im Lager Sauls befindlichen (17,14) Brüder und kehrt dann von Sauls Feldlager (nicht von Sauls Hof) nach Hause zurück.

¹⁰ E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 1896.

¹¹ Köhler–Baumgarten, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 1967, S. 236.

Die Septuaginta (*apelten kai apestrepsen*) und die Vulgata (*abitit David et reversus est a Saul*) übersetzt: "David ging hin und kam wieder zurück." Es fehlt hier das Iterative [= Wiederholende] der Partizipialformen es müßte heißen: "Er pflegte hinzugehen und dann wieder zurückzukehren." Die Partizipien weisen darauf hin, daß das des öfteren geschah, daß also 17,17f nur einer von mehreren solchen Besuchen war. Schon bloß 17,16 (40 Tage) eröffnet den für Anlaß und Durchführung mehrerer Besuche nötigen Zeitraum.

17,15 beschreibt nicht das Hinundherpendeln zwischen Harfendienst bei Saul und Arbeit daheim, dem 17,2 ein Ende setzt, sondern ein Hinundherpendeln zwischen Hirtendienst daheim und Erkundigungsbesuch bei den in Sauls Lager befindlichen Brüdern. Dem "*haleku*" der Brüder 17,14 entspricht das "*holek*" Davids 17,15 und aus dem „*achare sa'ul*“ von 17,14 ergibt sich die Ortsbestimmung für das "*we'sa'ul*" in 17,15. Damit ordnet sich auch 17,15 der oben vertretenen Auffassung ein, daß Kapitel 17 sachlich und zeitlich vor 16,18 anzusetzen ist.

5. Schluß

In 1Sam. 16,19–22 ist David dem Saul als Sohn Isais bekannt und lieb. In 1Sam. 17,55–58 fragt Saul erst noch, wessen Sohn David ist. Das ist von jeher als Schwierigkeit empfunden worden. Man versuchte, diese Schwierigkeiten dadurch zu lösen, daß man annahm, es lägen zwei Berichte von verschiedener Hand vor. Umgekehrt nahm die scheinbare Unstimmigkeit als Beweis für das Vorhandensein von zwei verschiedenen Verfassern. Die oben dargebotene Deutung löst die Schwierigkeit und macht die Verteilung des Stoffes auf zwei verschiedene Quellen überflüssig.

Hans Möller

(Der Beitrag erschien zuerst in: Das Kamel, Sondernummer der dänischen Studentenzeitschrift "Die Ameise", Nr. 1, Kopenhagen 1987. Der Verfasser ist Gastdozent für Altes Testament am Lutherischen Theologischen Seminar in Leipzig.)

[Wiederabdruck des Beitrages in: Auf dein Wort, Festschrift 50 Jahre Luth. Theol. Seminar Leipzig, Zwickau 2003, S. 9-13]

Umschau:

Historisch-kritische Methode vor einem Trümmerfeld

In einem Aufsatz für die theologische Monatschrift "Zeichen der Zeit" (1987, Heft 12) geht Karl-Wilhelm Niebuhr/Leipzig auf die neuesten Tendenzen in der neutestamentlichen Forschung ein. Zwar teilen wir seine Einschätzung durchaus nicht in allen Punkten und Folgerungen, wollen aber doch für unsere Leser einiges

aus seiner scharfsinnigen Analyse referieren und zitieren. Niebuhr gelingt es, einiges Licht in den gegenwärtigen Stand der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament zu bringen.

Die historisch-kritische Methode ist den letzten Jahren mehr und mehr ins Kreuzfeuer geraten. Die Anfang unseres Jahrhunderts von Ernst Troeltsch formulierten klassischen Prinzipien dieser Methode¹ werden heute zumindest für ergänzungsbedürftig gehalten. Vor allem Martin Hengel² und Peter Stuhlmacher³ haben – bei grundsätzlicher Bejahung der historisch-kritischen Arbeit⁴ – auf Fehlentwicklungen aufmerksam gemacht. So werde beispielweise das Prinzip der Kritik oft so sehr in den Vordergrund gerückt, "daß von vornherein den Texten die Möglichkeit bestritten wird, etwas Richtiges zu enthalten."⁵ Auch lasse sich nicht alles in das klassische Schema von Analogie und kausaler Korrelation (= ursächlicher Abhängigkeit) zwängen. Das Schema verbaue teilweise sogar den Zugang zu Erkenntnissen. Das gelte z.B. für den historischen-kritischen Grundsatz einer dauernden Loslösung vom Inspirationsgedanken. (D.h. historisch-kritische Arbeit läßt grundsätzlich die göttliche Eingebung der Bibel außer Acht!) Dadurch sei man weiterhin "nicht mehr in der Lage, Gottes Wirken in der Geschichte konkret zu denken".⁶ Die traditionelle Inspirationslehre der Kirche, die den biblischen Inspirationsaussagen gerecht zu werden suchte, ist ja seit dem 19. Jahrhundert in der evangelischen Theologie völlig aufgegeben worden. Peter Stuhlmacher fordert einen "dem heutigen theologischen Bewußtsein angemessenen Inspirationsgedanken". Denn:

"Der Inspirationsgrundsatz schärft hermeneutisch (= bei der Schriftauslegung) ein, daß dem Schriftwort als Offenbarungszeugnis eine selbständige Mächtigkeit und Wirksamkeit eigen ist, welche sich selbst durch die intensive Bemühung methodischer Exegese (= Auslegung) nicht einholen und nivellieren läßt, ...daß sich theologische Schriftauslegung nur im Horizont eines Wahrheitsbegriffes treiben läßt, der eine geschichtliche Berührung und Begegnung von Immanenz (= Diesseitigkeit) und Transzendenz (= Jenseitigkeit) zuläßt."⁷

¹ Troeltsch stellte drei Prinzipien auf: **1. Korrelation**, d.h. jede Aussage muß in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und wechselseitigen Beeinflussung mit anderen Aussagen gesehen werden; **2. Analogie**, d.h. jede Aussage muß in ihrer Gleichartigkeit und Entsprechung zu anderen Aussagen gesehen werden; **3. Kritik**, d.h. jede Aussage muß kritisch gesehen werden, so daß nur Wahrscheinlichkeitsurteile möglich sind.

² M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979.

³ Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik, (GNT 6), Göttingen 1979.

⁴ Vgl. dazu den Schluß dieses Artikels!

⁵ Niebuhr, Einige Tendenzen und Probleme neutestamentlicher Forschung der Gegenwart, in: ZdZ 1987, Heft 12, S. 293.

⁶ P. Stuhlmacher, Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese, in: Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, S. 52 (= ZNW 63, 1972, S. 18–26).

⁷ Peter Stuhlmacher, Historische Kritik und theologische Schriftauslegung, in: aaO., S. 98f.

Wir wollen an dieser Stelle jenen Teil (A) in Niebuhrs Aufsatz übergehen, der kurz auf die Entwicklung der exegetischen Hilfsmittel eingeht (z.B. neue NT-Textausgabe, neue Wörterbücher, Entwicklung der gängigen Kommentarreihen usw.).

Am ausführlichsten widmet sich Niebuhr im zweiten Teil (B) besonderen Problemen der neutestamentlichen Exegese. Er setzt mit einer Kritik der religionsgeschichtlichen Schule (am Anfang unseres Jahrhunderts) ein. In ihrem Gefolge habe Rudolf Baumann und eine ganze von ihm geprägte Exegetengeneration ein völlig einseitiges Bild vom Hintergrund des Neuen Testaments gezeichnet. Nach Bultmanns Ansicht sei das Neue Testament im Kontrast zu Gesetzlichkeit und apokalyptischer (= endzeitlicher) Spekulation des Spätjudentums und andererseits mit Hilfe von Kategorien (= Begriffen) aus der hellenistischen Gnosis⁸ zu interpretieren. In den angeblich hellenistischen Wurzeln der neutestamentlichen Theologie eines Johannes oder Paulus meinte Bultmann den gnostischen Mythos (= bildhafte Redeweise) vom "erlösten Erlöser" gefunden zu haben. Diese einseitige, auf Hypothesen (= Annahmen, Vermutungen) fußende Sicht wurde in den letzten Jahrzehnten durch die Auswertung wiederentdeckter Gnosis-Handschriften gründlich in Frage gestellt. Niebuhr schreibt dazu:

"Dieses religionsgeschichtliche Modell wurde zunächst durch Ergebnisse der Gnosisforschung selbst erschüttert. Nicht zuletzt aufgrund von neuem gnostischen Quellenmaterial – ich denke hier an die Texte aus Nag Ham-madi – konnte man wahrscheinlich machen, daß der Bultmann angenommene gnostische Mythos vom Erlöser nie existiert hat. Zudem wurde deutlich, daß zahlreiche bisher für gnostisch gehaltene Motive und Vorstellungen ihre Wurzeln im Alten Testament haben und durch die Vermittlung des Frühjudentums den neutestamentlichen Autoren gegenwärtig waren.⁹ Die Konsequenzen dieser religionsgeschichtlichen Neuorientierung sind beträchtlich und greifen weit über den engeren Bericht der Frage nach dem Hintergrund des Neuen Testaments hinaus. Man muß sich dazu in Erinnerung rufen, daß das hermeneutische Programm Bultmanns nicht unwesentlich von seiner religionsgeschichtlichen Sicht geprägt war. Es war nicht zuletzt die 'mythologische' (= bildhafte) Redeweise der Gnosis, von der er meinte, die neutestamentlichen Aussagen durch existentielle Interpretation (= Anwendung auf den heutigen Hörer) entkleiden zu müssen. Wenn sich aber nun zeigen läßt, daß zum Beispiel die Präexistenzchristologie (= Lehre von dem vor aller Zeit und Welt existierenden Christus) neutestamentlicher Autoren keineswegs bloß Niederschlag zeitbedingter gnostisch-mythologischer Redeweise ist, sondern ihre Wurzeln in biblischen Aussa-

⁸ Eine zur Entstehungszeit des Neuen Testaments sehr verbreitete religiös- philosophische Strömung.

⁹ Unter "Frühjudentum" versteht Niebuhr das Judentum in der Zeit nach dem Babylonischen Exil.

gen hat, ...dann können diese Aussagen nicht mehr unbefangen 'entmythologisiert' (= ihrer angeblichen Bildhaftigkeit entkleidet) werden."¹⁰

Die von der religionsgeschichtlichen Schule vertretene These von einem im Verfall begriffenen "Spätjudentum" zur Zeit des Neuen Testaments sei ebensowenig haltbar wie die behauptete klare Unterscheidung zwischen palästinensischen und hellenistischen Judentum. Das palästinensische Judentum ist nachweislich schon im 3. vorchristlichen Jahrhundert starken Hellenisierungstendenzen ausgesetzt gewesen.¹¹

Damit wird die für Bultmann grundlegende Zuordnung der Synoptiker (= erste drei Evangelien) zu einer palästinensischen bzw. hellenistischen Gemeinde hinfällig. Müssen da nicht die Hypothesen "von der anonymen Evangelientstehung und der nachträglichen legendarischen Identifikation mit bekannten Gestalten des Urchristentums" aufgegeben werden? Niebuhr stellte lakonisch fest, "daß sie wesentlich schwächer begründet sind, als man meint".¹² Demgegenüber kommen die traditionellen biblischen Personalaussagen zur Geschichte des Urchristentums auf einmal wieder stärker in den Blick (auch für die historisch-kritische Forschung).

Das hat seine Auswirkungen bis hin zur Darstellung des Paulus-Lebenslaufes. Bis vor kurzem galt es als gesicherter Konsensus (= Übereinstimmung) der historisch-kritischen Forschung, daß Angaben zum Paulus-Lebenslauf vor allem auf dessen Angaben im Galaterbrief zu fußen hätten, während man den Aussagen der Apostelgeschichte wenig Wert beimaß und meinte, sie korrigieren zu müssen. Nun ist in letzter Zeit wieder deutlich geworden, daß auch der Apostelgeschichte durchaus ein gewichtiger Quellenwert beizumessen ist. M. Hengel hat etwa darauf aufmerksam gemacht, daß Lukas nicht als "romanhaft erbaulicher Schriftsteller mit mangelhafter, heilsgeschichtlicher Theologie" abgetan werden kann, sondern als theologischer Geschichtsschreiber ernstzunehmen ist, der "nicht weniger Vertrauen verdient als andere antike Historiker".¹³

Gleiches gilt für die neutestamentlichen Christologie. Bisher war es einhellige Meinung der historisch-kritischen Forscher, daß alle "Historisierung" im Neuen Testament (= alle Geschichtsaussagen) erst Folge des Bruches im urchristlichen Denken war, der durch die länger als erwartet ausbleibende Parusie (= Wiederkunft) Jesu hervorgerufen worden sein soll. Inzwischen haben Forscher wie J. Roloff darauf hingewiesen, daß "historisierende Motive innerhalb des ...Gestaltungs- und Tradierungsprozesses" (= Überlieferungsprozesses) der Jesusgeschichte "von den Anfängen an eine weitgrößere Rolle gespielt haben, als vielfach angenommen worden ist".¹⁴ Nicht nur bei der Überlieferung von Jesusworten, sondern auch bei der Weitergabe der Jesusgeschichte selbst sei ein "ge-

¹⁰ Niebuhr, aaO., S. 295f.

¹¹ Vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen² 1973. Wir verweisen außerdem auf: Ernst Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin EVA 1960, S. 9ff.

¹² Niebuhr, aaO., S. 299.

¹³ Zitiert nach Niebuhr, aaO., S. 300; vgl. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, S. 36–39 und 54–61.

¹⁴ J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1970, S. 47 (Berlin EVA 1973).

pflegtes Traditionskontinuum" vorauszusetzen (d.h. eine hervorragend geschulte mündliche Weitergabe von Texten durch das Judentum).

Auch der von der historisch-kritischen Methode so betonte grundsätzliche Gegensatz zwischen vor- und nachösterlicher Christologie ist nicht mehr aufzuhalten. "Der messianische Anspruch Jesu ist nicht erst Ergebnis theologischer Reflexion (= Nachdenkens) der nachösterlichen Gemeinde, sondern der eigentliche Grund seiner Hinrichtung am Kreuz."¹⁵ Niebuhr führt als Beleg dafür wieder Stuhlmacher ins Feld, der zu 1Kor. 15, 3b– 5 und Apg. 10,34– 43 schreibt:

"Schon die vorpaulinische Ur- und Missionsgemeinde" verkündigte "Jesus als den Messias, dessen Sendung und Werk, gipfelnd im stellvertretenden Sterben am Kreuz, den Sinn hatte..., die ewige Gottesgemeinschaft herauszuführen."¹⁶

An anderer Stelle faßte Stuhlmacher zusammen:

"Die vom Osterevangelium ausgerufene Versöhnung Gottes mit den Menschen ist kein spätneutestamentliche Theologumenon (= eine theologische Annahme), sondern die geschichtliche Substanz dieses Evangeliums..."

Das "Evangelium von der Versöhnung Gottes mit seiner Schöpfung durch die Sendung des Messias Jesus Christus" ist "das Herzstück des Neuen Testaments." "Dieses Herzstück erstirbt, wenn man das Neue Testament vom Alten abtrennt."¹⁷

Wir haben unsern Lesern diesen Streifzug durch die gegenwärtige neutestamentliche Wissenschaft zugemutet, weil er zeigt, auf welch unsicheren Füßen die in Arbeitsbüchern (selbst für kirchliche Mitarbeiter oder Nichttheologen¹⁸) so handlich präsentierten Pauschalurteile historisch-kritischer Forschung stehen. Seit Jahren erleben wir es, daß eine kritische Hypothese die andere ablöst. Der geschulte Betrachter kann sogar auf längere Sicht einen allmählichen Rückzug von allzu radikalen Thesen feststellen. Manche vor Jahrzehnten mit Nachdruck vertretene Hypothese mußte wieder fallengelassen werden. Niebuhrs Aufsatz deutet an, daß solche Korrekturen auch in nächster Zeit von historisch-kritischer Seite an wichtigen Punkten zu erwarten sind. Trotz seiner scharfsinnigen Analyse hält er (wie auch Peter Stuhlmacher, M. Hengel u.a.) aber weiter ganz entschieden an der Verwendbarkeit der historisch-kritischen Methode für die biblische Auslegung fest. Es geht ihm letztlich nur darum, verantwortlicher mit der Methode umzugehen und sie stärker ihrem Gegenstand (also der Bibel) anzupassen.¹⁹ Selbst wenn

¹⁵ Niebuhr, aaO., S. 301.

¹⁶ Peter Stuhlmacher, Jesus als Versöhner, in: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, S. 16f.

¹⁷ Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Göttingen 1979, S. 229f.

¹⁸ Wir nennen als zwei neuere Beispiele nur: Heilwig Illies, So sagt es Markus, anders Matthäus, in: Arbeitsbücher für die Aus- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter, Berlin EVA 1986, S. 11ff; Das Neue Testament mit Erklärungen, hg. von G. Baumbach und K. M. Fischer, Berlin und Altenburg EHBG 1986, S. 10ff.

¹⁹ Niebuhr, aaO., S. 293.

Stuhlmacher die Ausklammerung der Inspirationslehre in der historisch–kritischen Arbeit als schwerwiegendes Defizit reklamiert, will er damit ja noch lange nicht zu der durch biblische Selbstaussagen belegten, traditionellen Inspirationslehre zurückkehren, sondern sucht einen dem "heutigen theologischen Bewußtsein angemessenen Inspirationsgedanken:"²⁰

Wir erlauben uns zu fragen: Wird hier nicht auf halbem Wege stehen geblieben? Ist nicht das, was die historisch–kritische Methode nach vielen Irrwegen heute an angeblichen brauchbaren Ergebnissen erbringt, oft nur das, was die traditionelle Exegese seit langem als bekannt voraussetzt (z.B. den Zusammenhang zwischen Alten und Neuem Testament, die Versöhnung Gottes als Herzstück des Evangeliums, die unlösbare Verquickung von theologischen und historischen Aussagen in der Bibel)? Wäre es nicht an der Zeit, eine Methode endlich fallenzulassen, die immer wieder haarsträubende Fehlentwicklungen ausgelöst hat? Es handelt sich ja um eine aus der profanen (= weltlichen) Geschichtsforschung übernommene Methode (vgl. E. Troeltsch), die dem besonderen Charakter der Heiligen Schrift als Offenbarungszeugnis und inspiriertem Gotteswort nicht gerecht werden kann. Das würde freilich ganze Bücherschränke theologischer Literatur zu Altpapier machen. Aber geschieht das nicht auch so durch die schrittweise Zurücknahme historisch–kritischer Hypothesen? Und wäre das nicht eine wirkliche "theologische Wissenschaft" der sachgerechten Auslegung der Bibel schuldig?

Gottfried Herrmann

Grenzen der Veränderungen in der Kirche

Wahrscheinlich ist keine Streitfrage in einer Bekenntniskirche brisanter und geeigneter, einen Streit auszulösen, als die Frage, in welchem Umfang und in welcher Art Veränderung akzeptabel sind. Viele Schwierigkeiten und Differenzen in unseren Gemeinden mögen zur Verwirrung in dieser Frage geführt haben. Bei der Beschäftigung mit dieser Frage treten zwei Extreme auf:

1. Einerseits der Liberalismus, der behauptet, daß alles relativ und der Veränderung unterworfen ist. Er macht keinen Unterschied zwischen Lehre und Praxis. Aber Gott hat seine Wahrheit der Kirche offenbart "ein für allemal" (Jud. 3) in seinem irrumslosen Wort (1Tim. 6,3–4; 2Tim. 1,13; Tit. 2,1).
2. Der entgegengesetzte Irrtum ist es, jede Veränderung mit Liberalismus gleichzusetzen und deshalb jeder Veränderung zu widerstehen. Gesetzlicher Traditionalismus steht unter dem Urteil unseres Heilandes, der warnt: "Vergeblich dienen sie mir, weil sie lehren solche Lehren, die nichts als Menschengebote sind" (Mt. 15,9).

²⁰ Vgl. Anmerkung 6.

Beide, die rastlose (zuweilen rebellische) Sehnsucht nach Veränderungen und der Widerstand gegen drohende Veränderungen (die neu sind oder möglicherweise mehr Arbeit bringen), stammen natürlich mehr von unserem "alten Adam" als von Gott.

Verwirrung in dieser Frage ist jedoch gar nicht nötig, denn Gott gibt klare Richtlinien in der Bibel darüber, was wir verändern dürfen und was nicht, wenn wir seine Aufträge ausführen. In allen Dingen, die Gott geboten oder verboten hat, bedeutet Veränderung Ungehorsam gegen seinen göttlichen Willen. Lehren der Heiligen Schrift sind nicht Gegenstand der christlichen Freiheit oder "offene Fragen". – Auf der anderen Seite dürfen wir aber auch nicht die Gewissen an Dinge binden, die die Bibel offenläßt, ganz gleich wie alt und heilig unsere Tradition darin sein mag. Setzen wir durch unsere Traditionen Gottes Willen beiseite (Mt. 15,6), dann verletzen wir die biblische Lehre von der christlichen Freiheit (vgl. Galaterbrief; Röm. 14+15; 1Kor. 8–10). "Zur Freiheit hat uns Christus befreit. So steht nun fest und laßt euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!" (Gal. 5,1)...

Auf der einen Seite stehen die Dinge, die die Bibel entschieden hat: die Botschaft (Gesetz und Evangelium, biblische Lehre; 1Thess. 2,13) und der Auftrag (Mt. 28,18–20; Apg. 1,8; 26,16–18) der Kirche. Sie sind unveränderlich. Auf dieser Ebene haben wir nur zu fragen: "Stimmt das mit Gottes Wort überein?"

Andererseits gibt uns Gott einen großen Bereich der Freiheit in der Frage, wie wir seine Botschaft verkündigen und seinen großen Auftrag ausführen. Wir Lutheraner sollten das besser verstehen als andere, weil wir festhalten, daß Gott aufgrund der Heiligen Schrift zwar die Wirksamkeit (wörtlich: function) der Kirche und ihres Amtes befohlen hat, aber nicht ihre Gestalt (wörtlich: form). Paulus gibt uns in 1Kor. 9,16–23 ein Beispiel, wo er schreibt: "Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette." Unser Ziel ist also, alle Menschen zu gewinnen. Jede Methode, Technik oder Anknüpfung, die sich mit Gottes Wort verträgt, kann also benutzt werden, wenn sie nur hilft, Verlorene zu gewinnen und Gläubige zu stärken. Die Frage, die auf dieser Ebene gestellt werden muß, heißt: "Dient dies dazu, den Missionsauftrag der Kirche auszuführen?"...

Christen brauchen sich nicht vor Veränderungen zu fürchten, solange der Heiligen Schrift nicht widersprochen und das Evangelium nicht erschüttert wird. Die Liebe verlangt es natürlich, daß Veränderungen nicht in einer Weise eingeführt werden, die jenen anstößig ist, für die Christus gestorben ist, oder die den Eindruck erweckt, als wenn wir mit falschen oder gesetzlichen Lehrern übereinstimmen (vgl. dazu 1Kor 8+9; Gal. 2 und den 10. Artikel der Konkordienformel).

Die Bibel fordert sogar wiederholt Veränderungen. Was sonst ist der Ruf zur Umkehr oder zum Glauben, wenn nicht ein Ruf zur Veränderung? Um ein Christ zu sein, muß einer bekehrt werden und eine "neue Kreatur" werden (2Kor. 5,17). Für solch einen Mensch ist "das Alte vergangen und alles neu geworden". Wenn wir am Jüngsten Tag auferstehen, werden wir verändert (Phil. 3,21; 1Kor. 15,51) und dann will Gott unsere "Veränderung" vollenden, die er hier schon von uns

fordert (Röm. 12,2), wenn wir ihn hier sagen hören: "Siehe, ich mache alles neu!" (Offb. 21,5).

Wir dürfen uns allerdings nicht erdreisten, Dinge zu verändern, die Gott unveränderlich gemacht hat, oder Veränderungen dort zu verweigern, wo es die Mission unseres Herrn fordert. Der erste Irrweg zerstört das Evangelium, indem er es verwässert oder etwas zu Gottes Wort hinzufügt. Der zweite Irrweg schadet der Mission der Kirche, indem er die effektivste Verkündigung des Evangeliums verhindert.

Mit Recht besorgt sein müssen wir über Veränderungen, die unsere Lehrstellung betreffen, etwa die Heilige Schrift, die Schöpfung, die Lehre von der Kirchgemeinschaft, die Rolle der Frau in der Kirche. Wir dürfen uns nicht erdreisten, diese Dinge zu Fragen der Methoden, Gottesdienstformen oder sogenannter "Mittel-dinge" zu machen.

Ein großer Missionar schrieb einmal: "Schwierigkeiten im Dienst brechen immer dann auf, wenn Dinge, die die Lehre betreffen, einfach zu Methodenfragen erklärt werden." Der 10. Artikel der Konkordienformel "Von Kirchenbräuchen" enthält die gesunde und gründliche biblische Erörterung dieser Frage. Unsere Väter sagen: "Wir glauben, lehren und bekennen, daß die Gemeinde Gottes an jedem Ort und zu jeder Zeit nach derselben Gelegenheit Macht habe, solche Zeremonien zu ändern, wie es der Gemeinde Gottes am nützlichsten und erbaulichsten sein mag" (Epitome X,4; BSLK 814). Wenig später erklären sie: "Wir glauben, lehren und bekennen auch, daß keine Kirche die andere verdammen soll, daß eine weniger oder mehr äußerlicher, von Gott ungebotener Zeremonien als die andern hat, wenn sonst in der Lehre und allen derselben Artikeln, wie auch im rechten Gebrauch der Sakramente mit einander Einigkeit gehalten (wird), nach dem wohlbekanntem Spruch: Ungleichheit des Fastens soll die Einigkeit im Gebrauch im Glauben nicht trennen"(Epitome X,7; BSLK 815). Kurzgesagt: Zeremonien können verändert werden, so lange sie nicht von Gott geboten sind und so lange Übereinstimmung in der Lehre besteht.

Curtis Peterson

(Wir übernehmen diesen Beitrag leicht gekürzt aus dem Kirchenblatt der Wisconsin Evangelical Lutheran Synod "The Northwestern Lutheran" vom 15. Januar 1988. Der Verfasser ist Pastor in Milwaukee/Wis.; Übersetzung: Gottfried Herrmann)